

古事記と儒家を主とした中國思想の關係交渉について（その一）

田 所 義 行

本稿は主題の研究課題の一部分である。この主題の下には、なほ儒家の考へてゐた王者の成立理想、儒家の思想上の夫婦關係の理想、儒家の和の精神等々と古事記撰述者の考へ方や受容の次第等についての数項目に亘つて考察しなければならないのであるが、研究の進捗上の都合で、今回は次の二項目だけをきりはなして掲載し、批正を仰ぐこととした。

儒家の誓約と古事記の宇氣比

古事記が撰述された当時、その撰述者たちは、「宇氣比」について如何に考へてゐたかを、先づ調べてみよう。

古事記の中で、最初に「宇氣比」に当る事柄の出で来るのは、伊邪那岐命が黄泉の国にゐる伊邪那美命をたづねた時のことである。火之夜芸速男神という火神を生んだので美蕃登がやけて病に臥し、やがて死んでしまつた伊邪那美命のあとを慕つて、黄泉の国に下つて行つた伊邪那岐命は、愛する妻に向つて、まだ国づくりが完了しないので、還つてくれと求めた。伊邪那美命は「残念なことに、おそかつたのです。もつと早く来て下さればよかつたのに、私は黄泉戸喫を食へてしまつたのです。だが愛する夫がわざわざいらしつて下さつたのですから、還ることに致しませう。がしばらくお待ち下さい。黄泉神と談判をしますから、どうか私のところをのぞかないやうにして下さい」といつて殿内に入つて行つた。いつまでたつても出て来ないので、伊邪那岐命は、待ちかねて、左の御美豆良にさしてゐる湯津津間櫛の男柱一つを缺ぎとつて、燭となし殿内に入つて行くと、そこには伊邪那美命の醜く恐ろしい姿があつたので、伊邪那岐命は一目散に逃げ還らうとする。伊邪那美命は「私に辱をかか⁽¹⁾せた」と激怒して予母都志許賣をして、伊邪那岐命を追撃せしめ、更に千五百の黄泉軍兵を黄泉比良坂に差向けた。

古事記と儒家を主とした中國思想の關係交渉について（その一）

黄泉の国から還るについて、黄泉神と談判して来るから、その間殿内をのぞかないでくれとの伊邪那美命の要請を伊邪那岐命は承知したであらう。そこにうけひがなされたのである。古事記の記載では、うけひと明記してはゐないが、その内容はまさしくうけひに当るものであると考へてよいと思ふ。

日本書紀でも、この場合はつきり宇氣比といふ言葉は用ひてゐないが、伊弉冊尊は「どうして要言を用ひないのですか」とせまつてゐる。ここに「なぜ要言を用ひないか」といふからには、これよりさき「見ないでね」といふ約束がしてあつたといふことが伺はれる。そこにうけひがあつたものと見てよい。

古事記で見られる宇氣比の第二話は、天照大御神と建速須佐之男命とのうけひである。建速須佐之男命は海原を知らせるやうに父伊邪那岐命に命ぜられてゐたが、命に従はず妣の国根之堅洲国に行きたくて泣いてばかりゐたので、父から追放された。そこで建速須佐之男命は姉の天照大御神に一目会つてこの国を退散しようと、天上に参上した。天照大御神は弟の命が山川を震動させて参上して来るのはただごとではない。必ずや我が国を奪はんとしてやつて来たのであらうと、御髪を解き御美豆羅にまかして、左右の御美豆羅にも御髪にも左右の御手にも各八尺の勾瓊の五百津の美須麻流の珠をまきもたして、曾毘良には千入の鞆を負ひ、五百入りの鞆を附け、また臂には伊都の竹輶をとり佩ばして、弓腹振り立てて、堅庭は向股に蹈みなづみ、沫雪のやうに蹶散らし、伊都の男建び蹈み建びて、といふ物々しい形相で出向つて建速須佐之男命を詰問した。すると建速須佐之男命は、一向にすずしい心で「私は父命によつて追放され、これから妣の国に行かうとするのですが、その前に一度姉君においとおひをしようと思つて参上したのです。決して不逞の心などもつてはゐません」といつたが、天照大御神はそれでも信用出来なかつたであらう。

「それなら汝の心の清明なことの証明を知りたいものだ」といはれ、そこで姉弟は宇氣比をして子を生むといふことになつたのである。⁽³⁾

これが古事記で宇氣比といふ言葉までが、はつきり出て来た最初である。この姉弟のうけひの結果は建速須佐之男命の勝、天照大御神の負といふことになつたのである。先づ天照大御神が建速須佐之男命の佩刀である十拳劔を乞ひ、三段に打ち折つて、奴那登母もゆらに天の真名井に振りすすいで佐賀美にかみて吹きすてると、多紀理毘売命・市寸島比売命・多岐都比売命の三女神が生れた。次に建速須佐之男命が天照大御神の左の御美豆良に纏いてゐられる八尺勾瓊の五百津の美須麻流珠を乞ひ受けて、奴那登母もゆらに天の真名井に振りすすいで佐賀美にかみて吹きすてると、正勝吾勝勝速日天之忍穗耳命が生れ、また右の御美豆良に纏いてゐられた珠を乞ひ受けて、前と同様にして天之菩卑能命が、また御髪に纏つ

てゐられた珠を乞ひ受けて前と同様にして天津日子根命が、また左の御手に纏かせられた珠を乞ひ受けて活津日子根命が、また右の御手に纏いてゐられた珠を乞ひ受けて熊野久須毘命が、都合五柱の男神が生れたのである。⁽⁴⁾日本書紀にも略々これと相似た記録があつて、日本書紀では建速須佐之男命が男子を生んだ事によつて、明らかに勝つて、建速須佐之男命は邪心をもたぬといふことが明かに証明されたといふことになつてはゐるが、さうすると負けた天照大御神はどんな心をもつてゐたといふ事になるであらう。邪心——ここでは疑心であるが——をもつてゐたことが明証されたことになるだらうか。更に古事記では、天照大御神は、建速須佐之男命に「後から生れた五柱の男子はわが物実によつて成つたのだから、彼等はわが子である。先に生れた三柱の女子は汝の物実によつて成つたのだから、汝の子である」と告げて別れられた。そこで建速須佐之男命は「我が心は清明なるの故に我が生める子手弱女を得た。これに因つて言へば、自ら我勝ちぬ⁽⁵⁾」といつてゐるが、この点日本書紀とは全然証明の方法が反対になつてゐて、古事記の記録はすなほに受取れない。日本書紀は勿論だが、古事記によつても、すでに建速須佐之男命が正勝吾勝速日天之忍穗耳命という名称の男子を生んだことでも、勝つたことが証明されてゐるのである。兎に角古事記によるも日本書紀によるも、建速須佐之男命か天照大御神とのこのうけひに勝つたという結論は同じである。

建速須佐之男命はうけひに勝つて、彼は清明心をもち邪心はもつてゐないといふことは証明されたが、勝ちほこつて乱棒した⁽⁶⁾ことによつて、彼は千位置戸を背負はされ、鬚と手足の爪とを切り祓はれて、追放された⁽⁷⁾といふことになつてゐるが、うけひに負けた天照大御神の方には何のつみとがも設けられてゐない。

古事記で第三に出て来るうけひは、天津日高日子番能邇邇芸能命と木花之佐久夜毘売とのうけひである。天津日高日子番能邇邇芸能命は笠沙の御前で木花之佐久夜毘売を見染めて結婚したが、木花之佐久夜毘売が一夜で妊娠したので、天津日高日子番能邇邇芸能命は「それは私の子ではあるまい、必ず国神の子であらう。」と疑つた。妻の腹中の子が夫の子でないとすれば、これはまさに重大な問題である。夫にとつても重大な問題であらうが、妻にとつてはこれほど重大な侮辱はあるまい。天津日高日子番能邇邇芸能命は自分の方の問題の重大性をおしだして、敢然として妻を侮辱した。妻たる木花之佐久夜毘売が慷慨としてこれに抗議したのは尤なことである。「私の妊んでゐる子が、若し国神の子であるとすれば安産は致しますまい、若し天神の御子であれば安産するでせう」といつて、出入口のない八尋殿を作つて、その中に入り、土で塗り塞いで、愈々出産に當つて、その殿に火をつけて産をした。火の炎々と燃えさかる殿内で何等の障害もなく易々と産んだ子は火照命・火須勢理命・火遠理命の三柱

(8)であつた。ここに燃えさかる殿内で、火だるまになつても何の障害もなく安産をしたといふことによつて、このうけひは木花之佐久夜毘売の勝利になつて、彼の女の身の潔白は十二分に証明されたのであるが、それに対して彼の女を疑ひ彼の女に重大な侮辱を加へた夫は、どうして謝罪をしたか、古事記の中では一向に語られてゐない。

木花之佐久夜毘売のこの出産に當つてうけひがなされたことについては、日本書紀によれば、より明瞭に出てゐる。皇孫曰く「また天神日の子といへども、どうして一夜で人をはらまえることができるか。そもそも私の子ではあるまい」と。木華開耶姫は甚だ慙ぢ恨んで、出入口のない室を作つて誓つていつた。「私の娠んでゐる子が若し他の神の子なれば、必ず安全に生れるでせう」と。(9)ここに「誓つていつた」とあるのは、あきらかにうけひを示すものであるが、「一書に曰く」の中にもこの「誓」(10)の字が用ひられてゐる。

第四に古事記に見えるのは、豊玉毘売命が出産の時にその夫の天津日高日子穗穗手見命が産殿内をのぞき見た話である。天津日高日子穗穗手見命は兄の海幸の命の釣針を失ひ、海神に助けられてこの釣針を捜し得たと共に海神の女の豊玉毘売命と婚した。やがて豊玉毘売命は妊娠し出産の時が来た。その際夫に告げて「凡そ他国の人は出産の時には、本国の形になつて子を産むものである。私も今本の身になつて産をしようと思ふ。願はくは私の出産の姿を見ないやうにして下さい」といつた。この次に天津日高日子穗穗手見命は「たしかに出産中お前を見ないよ」と誓約したといふ言葉は古事記にも日本書紀にもないが、この文脈上当然さういふ返答はあつた筈である。(何となれば、若しさういふ返答がない、即ち夫が自分の出産中をのぞき見るかも知れないとの疑があれば、恐らく豊玉毘売命は、ここで産はしなかつたであらう。)しかるに天津日高日子穗穗手見命はこの誓約を破つて、この出産には何か奇しいことがありはしないかと思つて、お産の真最中にひそかにのぞき見ると、豊玉毘売命は八尋和邇となつてはらばひのたうつてゐたので、彼は驚き畏れて遁げだした。豊玉毘売命はこの姿をのぞき見られた事を知つて恥ぢ、天津日高日子波限建鵜草葺不合命を生み捨てておいて、海路を塞いで逃げ去つた。(11)

この話も夫婦間の誓約を一方が勝手に破棄したもので、前の伊邪那岐命が妻の伊邪那美命との誓約を破つたのと類似してゐるが、伊邪那岐命は誓約を破棄したことによつて、予母都志許売に追撃されたり、千五百の軍兵に黄泉比良坂でなやまされたりして、結局は無事にのがれ得たにしても、誓約破棄に対するなほそこばくの積極的な痛苦を受けてゐるが、天津日高日子穗穗手見命が豊玉毘売命との誓約を破棄したことに対しては積極的に何等の責任追求とか痛苦は受けてゐない。妻に逃げ出されたといふことと、嬰兒を置きざりにされたといふことが、夫として痛苦であれば

あるといへるが、これとても極めて消極的なものであつて、しかもその後問もなく対しては、豊玉毘売命の妹玉依毘売が送られて来たので嬰兒の育成には事缺かなかつたし、また豊玉毘売命からは夫忘れられないという恋慕の歌さへ送られて来てゐるので、かうした点から考へ合せてみると、天津日高日子穗穗手見命は一方的な誓約破棄に対して、何等の痛苦をも与へられなかつたと考へてよい。

以上古事記上巻所謂神代の巻に出て来る宇氣比で、私が問題にしたいと思ふものの大要である。古事記中巻所謂人皇の巻では神武天皇から応神天皇に至るまで、うけひの話はないことはないが、私が問題とすべきほどの物語はない。

ここで一応神代の巻に見える宇氣比に共通な著しい性格を抽出して整理してみる。元来うけひは甲乙相互間の誓約であると見れば、その誓約を果し得なかつた方が、それは甲であらうが、乙であらうが、その誓約に違反したといふ罪罰が加へられるべき筈であらうが、神代の巻に見える限りのうけひでは、さうした双務的な責任は存在しない。即ち神代の巻のうけひの場合は誓約者の一方がその誓約に違反すれば、まさに一身の滅亡にかかはるといふ程の罪罰を受ける筈であつても、その相手方が違反した場合には大した罪罰は受けなくてすんでゐる。然かも古事記の撰述者は、誓約に違反することによつて重大な罪罰を受ける筈の側には、故意か偶然か一度も誓約違反をさせてゐない。

例へば伊邪那岐命と伊邪那美命との宇氣比の場合に、伊邪那岐命が殿内をのぞかないで暫く待たうといふことは割合に容易になし得ることであるが、伊邪那美命が黄泉神に談判してあなたのお伴をして現世に帰りますからといふ約束は一般普通の場合には容易ならぬ約束である。黄泉国にゐても、かくかくの条件にかなへば現世にかへしてくれるとか、或は特に黄泉神から特別に帰りたいくば容易に帰してやるといふやうな話合にでもなつてゐるなら別であるが、さうでない限りさう易々とは黄泉神はかへしはしないだらう。そこを談判して帰して貰はなければならぬから中々事重大である。しかるに伊邪那美命は愛する夫のためにこの難事に敢て当らうとした。然るに若し万一黄泉神から許可を得ることが出来なかつたら、伊邪那美命は一体どうなるであらう。黄泉神は帰さないが夫はつれ帰らうとする。そこに伊邪那美命は処する事の出来ない苦しい境地に置かれることになる。

しかるにこの場合は、伊邪那美命が帰ることにならないうちに、伊邪那岐命が殿内をのぞかないといふ誓約を破り、再び夫婦にならうといふ誓約をも破り、二重に誓約を破つてしまつた。その不信の罪罰は重大であるべき筈なのに、伊邪那岐命に対しては、積極的な罪罰が効果的に加へられることなく、いくらか難義はしたが、それでも先づ安全に黄泉国から逃れ帰ることが出来たばかりか、間もなく三柱の貴子をもさづかつてゐる。

る。若し罪罰が加へられたとすれば、愛するものが愛し得られなくなつたといふ心の痛手が残るかも知れないが、これは伊邪那美命の受けた侮辱に比べては遙かに軽い。要するに伊邪那美命にとつては破つては大変なことになり、伊邪那岐命にとつては破つたとて大した事はないといふ一方的なうけひとなつてゐる。

第四話の場合もこれと似てゐて、見るなといふ誓約を破つたのである。この場合にも第一話と同じ様に天津日高日子穗穗手見命がこの誓約を破つたことによつて、愛するものを愛し得られなくなつたといふ心の痛手は残るであらうが、これは豊玉毘売命の受けた侮辱に比べて遙かに軽い。何となれば天津日高日子穗穗手見命は、自ら進んで豊玉毘売命の姿に驚き畏れて逃出してゐるので、これは妻を放棄したものである。失恋の痛手が罪罰として課せられてゐるなら、懊惱苦悶の情が描き出されてゐなければならぬ筈だが、そのことがない。よし懊惱苦悶があつたとして、豊玉毘売命の愛する妹の玉依毘売が愛児の母として嬰兒を養育してくれるといふよろこびが天津日高日子穗穗手見命には与へられてゐる。これに反して誓約を忠実に履行して天津日子波限建鵜草葺不合命といふ玉のやうな男子を生み出した豊玉毘売命が、却つて重い罪罰が加へられてゐるのとは一体どうしたことだらう。最愛の夫に遺棄されたことは、女にとつてこれ程深い痛手はあるまい。それが彼女にとつて如何に深い痛手であるかを、古事記の撰述者ははつきり描いてゐる。すなはち「然れども後には、そののぞきみられた事を恨みつつも、尚夫恋しい心に耐へかねて、その御子を養育するのを縁にして、愛する妹の玉依毘売に託して、赤玉は緒さへ光れど白玉の君が装し貴くありけり」⁽¹²⁾といふ恋歌まで送つたことが描き出してゐる。この歌に対して天津日高日子穗穗手見命も、「沖つ島鴨とく島にわが率寝し、妹は忘れじ世のことごとく」⁽¹³⁾といふ歌を返してはゐるが、これはさらに歌を送られたことに対する儀礼的な返答であつて、悲恋の情に積極的に泣いてゐるのではないと思ふ。若し積極性がありとすれば、誓約破棄の前非を悔いて妻を迎へようとするところが描かれるべき筈である。要するにこの話では故意に誓約を破棄した側には殆んど罪罰として加えられたものがなく、誓約を忠実に履行した側に深い痛手を負はせてゐるといふ誓約に対する不合理が示されてゐる。

第三話の天津日高日子番能邇邇芸能命と木花之佐久夜毘売の誓約は、前の二話と違つて、女神が身の潔白を証明して男神の疑心に対抗するといふのである。女神の潔白が証明されれば同時に男神の心が不当なものとして証明されるので、男神は疑心をもつたといふ不信に対して罪罰を受けなければならぬし、これに反して女神が負け、男神が勝てば男神の疑心が当然のこととして証明され、女神の身の潔白のあかしが立たないので、当然女神は不貞の重い罪罰を受けなければならないこととなる。しかるにこの場合には、木花之佐久夜毘売の身の潔白であることが、最も

明瞭に証明された。しからばその反面に於いて天津日高日子番邇邇芸能命の疑心が全く不都合千万なものとして証明されたことになるので、この疑ふべからざるものを疑つたといふ不明と不信に対しては重い罪罰が課せられるべき筈であるのに、古事記の選述者は一向にさうさせてゐない。夫婦間の契約はその夫婦関係の継続中いつでも取消することが出来るといふやうな考へ方をしてゐたのであらうか。さうすると古事記撰述者はこの誓約違反に対して著しく片手落のさばきをしてゐる。幸にしてこの場合は木花之佐久夜毘売の身の潔白が証明されたから事なかつたが、若し万一さうでなかつたなら、木花之佐久夜毘売は、夫の天神を裏ぎつて国神と不貞をはたらいてゐたといふので、天津日高日子番邇邇芸能命からどんなにか重い罪罰が課せられたであらうことは想像にかたくない。しかるに、よし万一木花之佐久夜毘売が国神と通じてゐたことが証明されたとしても女神にはなほそのまま不貞の罪罰を負はさるるには当らない理由がある。何となれば、この結婚は当初に當つて頗る男神の側に軽率があつたと見なければならぬからである。男神は殆んど一目見たなりで、すつかり女神が気に入つてしまつて、早速結婚を申込んでゐる。若しそれまでに国神と通じてゐたとすれば、女神としてはこの申込を当然辞退すべきであらうが、一方男神として処女を要求するとすれば、申込前に十分その方面の調査をすべき筈だつたのに、さうした形迹は古事記の中には見えない。そこに男神としても軽卒と手落ちがあつた筈であるから、よし女神が国神と通じてゐたと証明されたとしても、男神には身の軽卒と手落ちを考へ合せると断々乎として女神を不貞の罪罰に問ふことは出来なかつた筈である。このことは起らなかつた仮定の問題であるが恐らく女神の潔白が証明されなかつたなら、女神は断々乎として不貞の罪罰を負はされさうな古事記の字面の裏を察して、ここに取上げておく。

以上の三種の話に通じていはれることは男神と女神とが誓約を行つた場合、勿論平等に双務的に責任を負はないばかりか、女神には辛くつらいが、男神には甘くゆるやかであるといふことである。

第二の話の天照大御神と建速須佐之男命との場合は、建速須佐之男命の精神が潔白で邪心のないことが十分に証明され、その結果相手方の、天照大御神の疑心があるべからざるものであつたこととなつたが、天照大御神はこの不信の罪罰は少しも負はされてゐない。若しこの際、建速須佐之男命に邪心があつたことが証明されたら、恐らく彼は重い罪罰を負はされ追放されたであらう。この話は前の第三話の木花之佐久夜毘売命と天津日高日子番邇邇芸能命との誓約と比べてみるに、第三話は女神の身体の潔白を証明するものであつたが、この場合は男神の精神の潔白を証明するものである。しかしてその誓約に破れたものは、一方は男神であつたが、一方は女神である。

古事記の神代卷に見える以上四つのうけひに共通するものは、何れも片務的であつて、誓約者の相方が対等平等に誓約不履行の責任を負ふやうな話の構成にはなつてゐない。即ちその何れか一方の誓約不履行に対しては重大な罪罰が予想されてゐるが、その相手方の誓約不履行に対しては、些の罪罰感をも課せられてゐない。その相手方といふのは、日本神話の主座の系列に並べられるものである。

うけひについてかうした性格をもたせた日本神話は古事記に撰述せられたときに、従来の記録やあるひは伝承のままの姿ではなく、ある程度に選択・潤色されたものであらうが、その選択・潤色の基準はどこにあつたであらうか。

古事記の撰述が、私によるものではなく、勅命によるものであり、しかも神代の巻は皇室の起源を説いたものであるから、勢ひいくつかの異説のある場合は、皇室の起源としてふさはしい説話が撰述され、それが正確な説であるといふやうに解釈されたのではなからうか。しかも神話や伝説はそれまですでに記録されたり、語り伝えられたりしたものがあつたので、かうあればいかにも皇室の起源にふさはしいものだと思つても、さう無暗に創作することは出来なかつたかも知れない。（このことは後にもう一度触れるが）故に語り伝えや記録の中から、最も皇室の起源にふさはしいものを選んで、それに幾分の潤色を加へるといふ、そこに古事記撰述者の選述に當つての根本的な態度があつたと思ふ。

しかしてこの幾分の潤色を加へられるに當つて、それは何かよりもとづくものがあつたであらうか。古事記撰述者たちは当時儒家思想には触れてゐた筈であるから、この幾分の潤色がなされるに際しては、儒家思想からの影響があつたかも知れない。

儒家思想上に見られる誓約の事実や觀念は尚書や左伝・礼記など儒家の經典の中に隨所に見られる。しかしてこれ等の儒家の經典の中に見える誓約は主として、天子や諸侯に属することであつて、一般自由民相互のことではない。

礼記の曲礼に、諸侯が会盟するには、遇・会・聘の三種の礼があつて、それには誓盟といふやうな礼を用ふるものだとする。誓とは、信なること、嘘はつかぬことを言葉や文書で約束することであり、盟とは牲に泣んで神明にちかふものである。⁽¹⁴⁾牲に泣んで神明にちかふとは鄭玄によれば

坎を掘つて牲を入れ、その坎のそばで盟書を読むことであるといひ、また左伝襄公二十六年宋公の太子が楚客と盟つて、歆して牲を入れ、盟書をし

その上へ置いて徴驗となしたとあり、左伝僖公二十五年には秦人と商密人と会盟して血を坎に入れ、書を加へ、子儀・子辺と盟約をするまねをした、とあるから会盟の場合には犠牲を直接か或は犠牲の血を坎に入れそのそばで盟書の一つを坎の中に入れたものと思はれる。また左伝隱公七年に、陳と鄭とが和平を約し、陳の五父が鄭に至り盟に泣み、鄭伯と会盟したが、血をすすする時には、もう今祝史をして読ませた会盟の辞を忘れた

かのやうに、けろりとしてゐたとあるから、会盟の時には犠牲の血を盟者がお互にすすつたことが考へられる。このことは左伝の襄公九年の条にも、楚子が鄭を伐ち、子駟か楚と和平を致さうとした時に、子孔子矯がいふに、これよりさき大国（晋）と盟つて、口の血が未だ乾かないうちに、晋との盟約を破つて、楚と和平をしてもよいものなのかと。子駟等がいふには、吾が盟約は勿論ただ強いものに従ふのだ。昔は我を救つてくれない。然るに楚は強国である。晋との盟約の言に敢て背くといふわけではないが、大切な会盟は空文ではこまる、眞実がともなはなければ、神はこれに觀臨しない。眞に信であり、美であつて、始めて神も觀臨するものぞ。眞実のない、明神のいさぎよしとしない要盟なら、背いたとていいのだと、晋との和平の盟を裏切つて楚と和平の同盟と結んだ、⁽¹⁹⁾とあるからには、これもまた盟には犠牲の血をすすつたといふことが考へられる。

鄭玄が周礼、司盟の注に、盟者はその辞を策に書きつけ、犠牲を殺して血を取り、その犠牲を坎に入れ、策書をその上加へ、これを埋める、⁽²⁰⁾とあるが、これは周礼であるから暫く措くとしても、五經の一つである左伝とその鄭注によつて、盟の方法の大体を知ることが出来ると思ふ。左伝の孔穎達の疏には、諸侯は必ず牛耳を割き、その血を取つてこれをすすつて盟をなし、敦に血を盛り、槃に耳を盛り、將にすすらんとすれば、戎右がその器をとつて衆のために盟約の辞をのべ、司盟官が北面してその盟約書を読み、日月山川の神に告げ、その後尊卑の次第に従つて血をすすり、戎右が敦に入れた血を伝へて次々とすするべき人に授け、その血を含ましめ、すすり終ればその犠牲を坎に入れ、盟約書をその犠牲の上に置いて土で埋めるのを、天子が諸侯を会してする盟礼であるといふ。⁽²¹⁾

右は天子が諸侯を会する盟礼であるが、諸侯相互間でも諸侯と大夫との間でも、その他の盟礼でも、用ふる犠牲は、天子諸侯は牛豕を、大夫は犬を、庶人は雞を用ひるといふやうに、相違があつたり、儀式に繁簡はあつたであらうが、その精神と大体の方法とは皆同じである。⁽²²⁾

孔子の春秋によれば、二百四十二年間に盟礼を行つたこと百十二回もある。これを以て見れば、春秋の一書は殆んど盟礼で終始してゐると言つても過言ではない。如何に多く中国では春秋時代に諸侯は盟を行はなければならなかつたか、しかもその盟が守られないで破られたかを知ることが出来る。公羊伝によると、桓公二年夏、齊侯と衛侯とが、蒲で胥命したといつてほめてゐるが、これは会盟の時、血をすすらず、ただ命じて相誓つたのである。これを公羊は何故ほめたかといふと、それは古代は血をすすつて盟するといふことをしないで、ただ言葉を結んで退いただけで、それだけで約束が守られた、齊侯と衛侯とのやり方はこの古代の誓約に似てゐるからといふ理由でほめたとある。⁽²³⁾

穀梁伝によると、隱公八年夏七月の条に、五帝の時代には誥誓をしなかつたし、三王の時代にも盟詛はしなかつたとある。⁽²⁴⁾これはまさにその通りで五帝——五帝といふのは中國の伝説時代の王であつて、誰々であるかは数説あるが、鄭玄等は黃帝・顓頊・帝嚳・唐堯・虞舜と数へてゐた——

時代には誥誓をしたといふ伝説が伝はつてゐない。五帝の次に三王といひ夏・殷・周の世襲王朝が続いたが——夏も今日では中國の伝説時代に入つてゐる。殷は大体歴史時代と認められてゐるが——この三王朝の時代になると、誥誓といふことが行はれるやうになつたことが尚書の記録の中に見えるが——尚書の中には八誥六誓といひ、甘誓・湯誓・泰誓・牧誓・費誓・秦誓と仲虺之誥・湯誥・大誥・康誥・酒誥・召誥・洛誥・康王之誥とがある——左伝に見えるやうな盟詛のことは、尚書には見えないし、また別に記録の存するものがない。

一体誓がなされるといふのは、約束を守らない人間があるからお互に約束を確認して誓をたてるのである。人間が純朴で真正直であれば、約束したことは必ず守られるので、別に誓などする必要はない筈である。中國の五帝といはれた伝説時代はそんなに清純無垢な世界であつたとして、儒家はこれを理想化して考へてゐたのである。しかるに降つて夏・殷・周の三王朝の時代ともなれば、大分人心が乱れて、誥誓をなし、天子は人民に勅語を下したり、人民と共に神明に誓を立てたりしなければ、治まらない世の中になつてゐたと儒家は考へる。そこで儒家のテキストである尚書には三王時代の誥誓のことがしきりに説かれてゐる。

しかるに誥誓の場合はまだ盟詛のやうに犠牲を用ひて約束をし、違背したらのろはれるといふ程嚴重な用意をする必要はなかつた。天子が衆と共に誓を立てれば、その誓は大抵守られて、目的は達せられた。儒家にとつてはこの時代は、まだまださう末世澆世ではなかつた。しかるに春秋時代になると、盟詛の方法によつて約束をかためなければ、とても約束は守られない程人情輕薄利己多欲の世になつてゐた。そんなに確い約束をしても、なほ春秋時代には容易にその盟詛は破られてゐた。春秋時代は儒家にとつては、決して理想の世界でないばかりか、まことにこまりはてた惡世であつた。惡世であるからといつて、あきらめ捨てるといふ事は儒家のとつた道ではなかつた。この惡世を救済して理想の世界に導くといふのが、儒家が自ら背負つて立つた課題であつた。当然守らなければならぬ約束ごとが正しく守られるがために、そこに盟詛といふ誓約の方法が已むを得ないものとして、全面的に取上げられたのである。孔子の春秋が誓盟を以て終始してゐるといふのは、これがためである。

儒家の考へるところでは前述したやうに、誓と盟とは少し違ひがある。誓とは公羊伝の桓公三年夏に齊侯と衛侯とが蒲で会合して相誓つたやうに、言葉や文書の上で約束をすることであるが、盟は牲を具へて約束することであつて穀梁伝ではこれを盟詛といひ、その形式上には相違があ

上から見て、盟は誓よりも遥かに嚴重なものである。犠牲として大きな牛や豕を殺すといふことが、すでに重大な威嚇的な意味をもつてゐるものであらうが、更にその殺した犠牲の左耳の血をすり合ふところに亦精神的な効果がねはられてゐるであらう。左伝の疏で孔隸達はこのことを、次のやうに述べてゐる。凡そ盟礼で、犠牲を殺してその血をすり誓を神明に告げるのは、若し違背した場合には、この犠牲のやうに神をして殃咎を加へさせるといふ意味である⁽²⁵⁾。穀梁伝によれば詛といひ、まさにのろはれることにまでなるのである。これを換言すれば、天地神明に誓つてうそはつきません、若しうそをつけば、この牛の殺されたやうに、神から罰せられてもいいのです、といふのであるから、重大な約束といふことになるのである。若しこれを破る場合には、どんなにのろはれても平氣だといふ図太さがなければならぬのである。孔子としては、こんな報復ののろひを含めたやうな約束をしなければならないといふことは、よいことであるとは思はなかつたであらう。そこで桓公三年夏齊侯と衛侯とが、盟によらず誓によつて会合をしたことをほめてゐる公羊子の考へ方は、孔子の精神になつたものであらう。

形式上の相違のある誓であれ盟であれ、その何れにしる必ず守られなければならない約束ごとであつて、その点に輕重の差は少しもないのである。したがつて誓約の場合であつても、それが守られず、履行されないとすると、当然その不信に対して罪罰が用意されてゐて然るべきである。盟約のやうに犠牲をそなへ、呪詛を以て臨むといふことは、不信に対する重大な罪罰であるが、誓約の場合にも、予め誓約不履行に対する不信の罪として、明かに罪罰が述べられてゐる場合があるし、また事實さうした罪罰が下された場合もある。

尚書に見える諸誓は誓であるが、八誥六誓について考へてみるに、それ等の多くは王と臣民とが誓約をするといふのであつて、その中には、若しその誓約に違背した場合には、かくかくの罪罰が加へられるものであると、はつきり罪罰の事項が明示してあるものと、さうでないものとある。はつきり明示してないものでも、その裏には罪罰が持ち設けてゐるといふ形勢は見られる。

夏書の甘誓は、夏の禹王の子啓が天子の位を踐み、有扈氏を討つた時に、甘の地で臣下に誓つたものであるが、「命を用ひなければ、社に戮せん、われは汝を妻子と共に殺戮するぞ⁽²⁷⁾」といふ誓約不履行に対する罪罰事項が加へられてあり、さらにまた「命を用ふるものは祖に賞せん⁽²⁸⁾」といふ賞功の事項まで加へられてある。

商書の湯誓は、伊尹が湯王をたすけて夏桀を討ち、鳴条の野に戦つた時、士衆に誓つたものであるが、「爾等庶幾くば、予一人を輔けての天の罪を夏に加へよ、予は大いに汝に賞爵を与へん⁽³⁰⁾」といひ、誓約履行に対する賞功事項があり、同時に「爾等誓言を用ひず、天命に違背すれば、予

は汝を妻子と合せて殺戮し、赦しはしないよ」⁽³¹⁾と罪罰事項も加へられてある。

商書の仲虺之誥は、成湯が夏桀を南巢に放伐し、放伐はしたものの、臣と君との關係であつたから、何か心にかかるものがあり、自分の徳に慙ぢ、来世に於いて、また自分を放代するものが出て来はしまひかと恐れた。そこで成湯の左相の仲虺がこの誥をつくつて、天下の諸侯を会合して誓約したのである。この話では、「暴虐な夏桀を放伐してその始を全うしたが、今後はこの始を全うしたことを忘れず暴虐は覆亡し、有礼は封殖し、飲んで天道を崇び終りを全うしなければならない、さうすれば成湯は永遠に天命を保有して天子として仰がれるであらう」といひ、これは成湯が天子としてこれから天下に君臨するに際してその職責を全うし得るか否かに対しての賞罰事項である。これを要するに成湯がうまく、天下を治めればいつまでも天子としてゐられるが、誓約を破つて、うまく治めなかつたら、たちまち放代されますぞといふ罪罰事項が裏にかくされてゐるものであつて、積極的には罪罰が明示されてゐない。

商書の湯誥は、成湯自ら天子として諸侯に誓約するの言であるが、その終りには次のやうに誓つてある。⁽³⁴⁾「爾に美しいことがあれば、朕は敢てかくしはしない。朕が違約の罪があれば朕断じて自らを赦しはしない。上帝はあやまたず見まもつてゐるのだ。爾等万方に違約の罪があつても、その罪は予一人が負はう、予一人に罪がある場合に爾等万方に罪を転科するやうなことはしない」⁽³⁵⁾と。これは誓約違反の罪罰はすべて天子である成湯自身が負ふものであるといひ、違約の責任の所在を明かにしてゐる。

周書の泰誓三篇は、周の武王が殷の紂王を放伐する際大いに諸侯を会し、孟津と河朔とで誓約した書である。⁽³⁶⁾三篇を通じて殷紂の暴虐を教へ、これを放伐しなければならない、已むを得ない理由、即ち放伐を天命のあるところとして正義化することを縷々述べ立てて諸侯に納得させ、さて、最後には「この放伐に成功してもそれは予の武功の致すところではなく、亡父文王が天下に罪なく天祐を受けたからであると、功賞を亡父に歸し、若しこの放伐に成功せずして殷紂の軍に負けたならば、それは文王に天下に罪があつたからではなく予小子に善良なものがいないからである」⁽³⁷⁾といひ、諸侯と共に殷紂を放伐するといふ誓約を不履行に終らした責任は正に自分にあり、自分が罪せられるといふ、罪罰の一項が加へられてある。

周書の牧誓は、武王が討紂の軍を殷都の郊外牧野に進め、殷の大軍と激烈な攻防戦を展開しようとする直前に、三百の勇猛な部將二万の軍隊と共に誓約したものであるが、その最後のところには、「爾等若し奮励努力しなかつたなら、爾等の身は殺戮の悲運に遭ふぞ」⁽³⁸⁾と誓約違背の罪罰が祈りあ

げてある。

周書の大誥は、周の武王が崩じた時、管叔・蔡叔・商叔の三監と淮夷・徐奄の殷民とが叛いたので、周公が成王をたすけて、まさにこれを討たんとして、これを作つて天下に誥げ誓つたものである。⁽⁴⁰⁾この大誥の構成を見るに、もともと周は文王・武王に天下を統治せよとの天命が下つたものである。然るに今三監淮夷等が反乱を起して、天下を乱さんとしてゐる。これは周になほ不徳のところがあつて、天が兇害を我に下したのである。そこで我が周は早く天命に従つてこの反乱を平げ天下の人民を安きに置かなければ、天は我が成王に大害を与へ、終には天命を斷つといふ罪罰が下されるであらう。だから今日我は天命に従つて三監・淮夷等を討伐する。しかも天命がなほ我にあるといふことは、この討伐を卜して吉と出てゐることがなよりの証拠である。⁽⁴¹⁾と。要するにこれは、周が前誓の履行を怠り、天命を奉ずることに欠くところがあつたので、既に天が周に罪罰を加へられたといふことを現実⁽⁴²⁾に示し、その後悔反省として、今さらに大いに天命に自覚しなければならぬ。さうでなければ、決定的に天は周に罪罰を加へて、天命を奪つてしまふであらうといふ罪罰がかくされてゐるといはれよう。

周書の康誥・酒誥は、成王が既に管叔・蔡叔たちを伐ち、殷の余民を康叔に治めさせた時に、康叔を警告したのが、この康誥・酒誥である。⁽⁴²⁾先づその康誥の中で成王は康叔に対して「汝は文武の徳をうやまひ、その聞くところをつぎ、その徳言を行ひ、政教を施せ、封国に就けば、殷の先哲の王の道を行つて、人民を治めよ。さらに殷の長老たちの言にも耳を傾けよ、天を弘大にし、徳に従へば、王命は常に汝の身にあるぞよ」と述べてゐるが、その裏にはかうした誓言に違つて、為すべきを怠れば、たちまち王命が汝の身から離れてしまふぞ、といふ罪罰が暗々裡に述べられてゐるのである。かうした意味の成王の語が、康誥の中には何回となく繰返されてゐて、最後に至つて、また「民を安んずれば、汝は亡絶されることはない、天命の常にあらざるを念へ、汝善を行へば、天命を得、惡を行へば天命を失ふぞ。汝国に就けば、宜しく敬すべきところの常法を廢するなかれ。我が告げるところの言に順従せよ。さすれば、汝は殷民を治めて、世々諸侯としての福が、後世まで流るであらう」とあつて、この誓約の裏には、違背すれば、諸侯たるの地位を失ふといふ罪罰が待ちかまへてゐることが、容易にうかゞはれる。⁽⁴⁴⁾

酒誥になると前の康誥よりも、嚴重な罪罰事項が加へてゐる。殷の紂王は一つには酒の爲めに国を滅したほどであつて、下上にならふのたへにもれず、殷の余民はひとしく酒好きであつた。酒誥は、康叔をして殷の余民の飲酒癖を匡正せしめんがための戒告であるが、元來酒は人間の嗜好物であつて、これを禁ずることは並大抵の政治家にできることではない。この困難な事業をやつてのけると成王に誓約する康叔の心事は察する

に余りがある。しかもこの誓約には「殷の旧民たちは飲酒の悪俗に沈湎すること久しいものだから、たとへ飲酒の悪癖を急に改めなくても、決してこれを法によつて殺すやうなことをしてはいけない。飽くまでも教へ導いてやらねばならぬ。ところが汝（康叔）が忽ちして我（成王）が教辭を用ひないといふことがあれば（即ち誓約不履行といふこと）、我は汝を憂へてはやらぬ。我は汝の政事を潔としないであらう。汝こそ群飲誅殺の罪に同じいものだぞ」といふのである。

周書の召誥は、成王は豊にゐたが、もともと武王が洛邑に都を遷さうとの意思があつたので、成王はまづ召公をして居宅をトせしめた。その時にこの召誥が作られ、召公に「夏に監みよ、殷に監みよ」といひ、また「我ひとり勤めるだけではなく、敬しくその幣帛を奉じ、王の長命を求め、王の多福を慶し、必ず上下共に勤恤して、小民と共に天の永命を受けよう」と繰返して誓つてゐる。

周書の洛誥は、召公が洛邑に宅を相し、周公往いて成周を經營し、やがて使をつかはして吉卜を成王に告げしめた時の記録である。この中で周公は成王に対して、「これから新邑で政治を行ひ、彝常の道に順ひ、綱常倫理を脩明し、国事を撫定し、刑政紀綱を振挙し、常に予が摂政であつた時のやうにしなければならぬ……かくて善政を行へば、王は永く後世までもほめられるであらう」と誓約履行に対する賞功の辭を述べ、次には「（王よ）、汝は当に勉力し、われの汲々として暇あらざるところのものを領布し、またわれの汝の民の彝を染輔する所以の道に教訓するのを聴かなければならぬ。汝がこのことに勉勵することが出来ねば、民彝は混乱し、汝の運命は永くはないであらう」と、誓約違背に対する罪罰の辭も述べてある。

周書の康王之誥は、成王の後康王が踐祚した時、諸侯に誥げたものであるが、この中には諸侯の筆頭である召公・畢公が康王に向つて「新しく位に即かれた王よ、賞罰にかなひ、よくその功を定めて、以て後人の美を布遺せよ、王はこれを崇敬せよ」といひ、また「六師を張皇し、わが高祖の寡命を壊るなかれ」といひ、その裏には、この誥に違背すると天命を失墜するぞといふ意が、微に聞かれるだけで、明白な罪罰事項は記されてゐない。

周書の費誓は、魯侯の伯禽が始めて封ぜられて曲阜にゐた時、徐戎と淮夷とが反乱を起し、魯国の東方が乱れたので、魯侯伯禽がこれを征伐に行くに當つて、費といふ土地で衆と誓約したものである。この誓約書には、數項目について一つ一つ誓約不履行に対する罪罰が明記されてゐて、いとも嚴重な誓約となつてゐる。例へば當時野外には捕獸の機獲が到るところにしかけてあつたが、それを全部取除き坑穽は埋めさせた。若

しこの命令に違背して、除去し埋めることを怠つてゐて軍用の牛馬に損傷を与へたならば、その怠つたものと人畜をそこなふの常刑に処する⁽⁵⁶⁾とあり、軍中で牛馬が風して牡牝相誘うて逃げだしても、臣妾奴隸たちが家をすてて逃げだしても、その主人は軍壘を越過してこれらを逐つてはいけない。若しこれ等の牛馬人を捕へた人があつたら、つつしんでこれをもとの主人に復還してやらねばならぬ。その人はその物の多寡によつて賞が与へられよう。その主人が軍壘を越過して逐つたり、捕へた人が陰匿したりした場合には、それらの人々は各常刑に処する⁽⁵⁷⁾とある。また軍人が牛馬を盗んだり、臣妾奴隸たちを誘惑した場合には、軍令を犯すものとして常刑に処する⁽⁵⁸⁾。軍中では兵糧が大切であるから、若し兵糧を欠ぐやうなことになる⁽⁵⁹⁾ば、その担当者は死刑に処せられる。城垣營壘を修築せんとするに當つて、怠惰で出役しないものは、刑罰に処するが、余罪さへなければ死刑にはしない⁽⁶⁰⁾。三郊三遂のほとりの民は、元来この地方は芻茭がよく採れるところから、芻茭を貯蔵して軍隊を待たなければならぬ。さうしないと三郊三遂の人民は死刑に処せられる⁽⁶¹⁾。凡そ費誓ではかうした罪罰事項が嚴重に規定されてある。

周書の秦誓は、秦穆公が蹇叔の言を用ひずして鄭を伐つたが、晋の襄公が鄭を援けたので、穆公の軍は敗れた。敗軍を収めて帰つた穆公は、過を悔いて群臣に誓つた⁽⁶²⁾。それが秦誓である。これには忠臣の言を用ひなかつたがために罪罰を受けたといふ悔過の言が全体に繰返して述べてある。今後はかうした過は繰返すまいとの意が誓つてあるが、この誓に反した場合はどうなるかといふことは明示されてゐない。言外には勿論再び過を犯せば、破滅が靦面に見舞ふであらうといふ罪罰がひそんであるが。

これを要するに六誓八誥には、甘誓・湯誓・湯誥・秦誓・牧誓・酒誥・絡誥・費誓等のやうに、その誓約違背不履行に対する罪罰が明示されてゐるものもあり、かりにこれをA類とし、また仲虺之誥・康誥・大誥・召誥・康王之誥・秦誓等のやうに、消極的に暗々裡にしか罪罰が示されてゐないものもあり、仮りにこれをB類とする。たとへ消極的にしろ暗々裡にしろ、兎に角、一応誓約違背に対する罪罰は考へられてゐるのであつて、これを全然不要であるとはしてゐなかつた。

たとへ誓約に罪罰が規定されてゐなくても、誓約不履行の場合、實際に重い罪罰が加へられたことがある。小数の異例に属するものかも知れないが、その一つをあげて置かう。

堯帝の末年の頃に、中国には十年に亘る大洪水があつた。堯帝は夏鯀をして工木技官としてこれが治水工事に当らしめた。鯀は誓約して着工したであらうが、この治水工事は進捗しなかつた。九年かかつて、なほこの治水工事は完成しなかつた。容易にこの大洪水は、やみさうにもなか

つた。そこで鯀は怠慢にして誓約不履行の罪にとはれて、堯帝の時に殛せられた。これは鯀が誓約を履行しなかつたがためであるが、何故に鯀が治水工事を完成しなかつたか、その理由ははつきりしない。或は彼が怠慢であつたかも知れないし、或は技術がまづかつたかも知れないし、また如何なる技術にもかかはらず到底鯀の手におへないものであつたかも知れない。そのいづれであつたとしても、兎に角治水工事を命ぜられ、誓約して着工したからには、理由の如何にかかはらず、その不完成は即ち誓約破棄といふことになるのである。中途で私には出来ませんと辞退することが出来ないのが、官吏として天子に仕へる誓約である。それは恰も節刀を賜うて出陣した遠征軍總司令官が、外敵を屠ることなしに途中で「とても私にはあの外敵を屠ることは出来ません」と弱音をあげれば、それは罪死に当るものであると同様である。鯀の場合は、いくら洪水が大規模でも、身死ぬまで治水のために戦はなければならなかつたのであるが、それが九年もしてなほ水に勝つことが出来なかつたのであるから、その誓約の罪罰として、彼が殛せられたのは、当然のことであつて、正しくそれは官吏として、天子に対する誓約不履行の罪罰に当るものであつた。

鯀の子の禹が、鯀に代つてこの治水工事の大任を命ぜられた。これは土木技官として、天子に対して治水工事の完成を誓約させられたのである。禹は身を勞し思を焦し、外に居ること十三年、家門を過ぐれども入らず、陸行には車に乗り、水行には船に乗り、泥行には橇に乗り、山行には櫓に乗り、九州を開き九道を通じ、九沢を陂し九山を度り、その成功を告げたのである。⁽⁶⁴⁾舜はこれを嘉して、禹をして百官を率ゐて天下の事を行はしめ、やがて舜崩じて後には、位を踐んで天子となつたのである。これはまさしく官吏としての誓約を十分に履行して、大任を果したのであるから、それに対して賞功が下されたわけである。誓約不履行に対して罪罰が加へられると同様に、誓約履行に対しては賞功がなされることも当然のことであつた。

以上は儒家の考へてゐた誓約盟盟の大略である。しかもこれ等の説話や思想を記載したものは、礼記であり春秋左氏伝であり、尚書であり、史記である。これ等の諸書は、史記を除く以外は、儒家の經典としたところのものであつて、何れも古事記撰述者に、最も親しまれたものであると思ふ。日本書紀によれば、古事記の撰述より二百年程前、継體天皇の御代に五経博士の段楊爾や高安茂が、百濟から来朝し、それから約四十年後、欽明天皇の十五年（五五四）に、五経博士王柳貴が、これより前に来朝してゐた固德馬丁安と交代して来朝してゐる。⁽⁶⁵⁾五経博士が来朝したことは、五経が日本人に読まれたものであると推定することが出来ないだらうか。右の五経博士は何れも百濟人であつて、中国の五経博士と全然同じものであつたか否かは疑はしい。またかりに中国の五経博士と同じものであつたとしても、それは一經専門の博士であつたか、それとも博く五

經に通じたものであつたかの疑問は残されてゐる。故に五經博士のことは、ここでは暫く措くとしても、なほ儒家の經典である五經と古事記の撰述者とは深い關係があつたことは否むことは出来まい。にもかかはらず、古事記の神代の卷を中心として見られるうけひの觀念と、五經などに見られる誓盟の觀念とは、違つたものであることが考へられる。古事記の神代の卷に見えるうけひの觀念は、先づ第一に左伝などに見える盟盟の類ではないことは明かであるが、さりとてまた尚書に見える誥誓の類とも全然一致するものではない。ただ誥誓の中にB類に近いものがある。B類でもその内容は各々相異つてゐるが、ただ誓約違背に対する罪罰が明示されておらず、その言葉の裏に誓約不履行に対する罪罰が、暗々裡に予約されてゐるといふ点に於いて、古事記の神代の卷のうけひと相似たところがある。ところが、これは極めて抽象的な觀念的な見方であつて、實質的にはなほ多くの相違するものがある。何となれば、B類に属する尚書の誥誓、即ち秦誓・康王之誥・召誥・大誥・康誥などは、何れも天子や諸侯が臣下と共に神明に誥誓するものであるが、何れかといへば、天子や諸侯がその誥誓の中心であつて、その誓約違背の責任は、直接には天子や諸侯の方に歸せらるべきものである。臣下としても勿論天子や諸侯をして誥誓に違背せしめるやうなことをさせない努力をしなければならぬとの責任はある。尚書のB類の誥誓が、かうした實質のものであるのに対して、古事記の神代の卷のうけひは、その誓約の中心は天子の側に属するものではなく、建速須佐之男命・木花之佐久夜比売命・豊玉比売命といふやうに、天子と相對する側にあるのであつて、従つてその誓約違背に対する責任を負はされる場合には、天子の反對側にあるものの上にあるやうに常に神話が構成されてゐる。これを要するに、中國の場合は、天子が中心となつて臣下と誓ひ、その違背の責任は天子率先してこれを負はなければならないことになつてゐるが、古事記の神代の卷では、天子の側のもはその反對の側のもので誓つて、その誓約違背に対する責任は、全然天子の反對の側のもので負はなければならないやうに仕組まれてゐる。かやうに誓約の含まれた説話の實質が、全くその方向を異にしてゐる。従つて尚書B類の誥誓と古事記の神代のうけひとが、何れもその誓約違背に対して、微に罪罰が示されてゐるといつても、それは同一性格のものであると考へることは出来ない。ただ誓約違背に対する尚書B類の罪罰方式を、形式的に古事記の撰述者が借用したものであると見れば見られないことはない。

ここでは少し余義に亘るが、古事記撰述者が何故に誓約不履行に対する罪罰を明示しないで、しかも一方的なうけひを、古事記の神代の卷でなさしめたかについて一考しておきたい。凡そ誓約である限り、その一方が破棄したり不履行に終つた場合には、その相手方は被害者の立場におか

なければならない。さうした場合に、その加害者は被害者に対して当然責任を負はされなければならない。それが神明に対して誓約した所以のものである。この際古事記の撰述者は、儒家思想に見られる誓約の性格をも、十分承知してゐたものとみて推論する。

先づ第一に考へられることは、神は至誠至純であるから、誓約した限りそれを破棄したり不履行に終らせたりすることはないものであるとすることから。第二は、神話そのものが定着してゐて、古事記撰述者の自由にならなかつたため。第三は、儒家の考へてゐる誓約の觀念如何にかかはらず、神代の巻のうけひは一方的なものであつてよいと、古事記撰述者たちは意識的に決定してゐたため。

この第一の理由について検討してみるに、神は至誠至純のものであるといふことは一応承認出来るが、日本の神話に出てくる神々が皆さうであるとは限らない。随分あらぶる神もあれば、邪心のある神もある。天照大御神の命令を反古にして顧みないやうな神もある。かうした点からすると、神代の巻に出てくる神は皆至誠至純であつて、誓約を違背して相手方に迷惑をかけるやうなことは起さないものであると決めてしまふわけにはいかない。従つて古事記撰述者も、この第一の理由によつて誓約に罪罰事項を加へなかつたといふわけではあるまい。第二の理由については、成程古事記撰述の當時には、既に日本の神話は大体定着してゐたであらうことは、十分に察せられる。しかるに古事記撰述者は、その撰述に當つて、従来定着してゐた神話をそのまま記録したか否かは、疑へば十分疑ふ余地がある。何となれば古事記の神代の巻は、単に伝承の神話をありのままに記録するといふのではなくて、抑々皇室の淵源の幽久にしてかつ高貴なるものであることを中外に示さんとする意図の下に撰述されたものであるから、神話を採録するに際しても、単にありのままにするのではなくて、古事記撰述の意図に添うて潤色されたものであらうことが想像せられる。日本の神話がただ一本の系統のものではなくて、類似のものはいくつもあつたことは、古事記撰述から数年後に完成した日本書紀を見て明かなことである。一書に曰くとして、類似の神話が並記してある。古事記撰述者は、そんなに、或はそれ以上に沢山あつた神話の中から、最も撰述の意図にかなつたと考へるものを選び、なほその上に潤色してもよかつたであらう。その上で、これが最も正しい神話であると打ちたてても、別に異義をはさむものはなかつたであらう。さらに都合のよいことには、これより先き、六四五年に蘇我氏滅亡の際、神話などを記録した多くの文書が焼失してゐる。古事記撰述者は、極めて自由に、最も撰述の意図にかなふやうに、神話を創作することも、また潤色することも出来た筈である。さうした環境の下にあつて出来たのが古事記の神代の巻であつてみれば、第二の理由によつて、うけひの觀念が古事記撰述者を制約してゐたとは考へられない。第一・第二の理由によることが不成立であるとすれば、第三の理由によつて古事記の神代の巻のうけひは取扱はれたも

のとの推定がなされてもよさうである。古事記の撰述者は自ら意識して一方的な誓約をなしたものでなからうか。伊邪那岐命は男神なるの故に誓約を破棄しても大して罪罰は与へられなかつたのではなからうか。天照大御神は皇室の遠祖として絶対不可侵の方なるの故に建速須佐之男との誓約に負けても別に責任は負はされなかつたのではなからうか。天津日高日子番能邇邇芸能命にしても天津日高日子穗穗手見命にしても、共に皇室の中心系統にあり、しかも男神なるの故に妻との誓約を破棄しても、何等の罪罰をも与へられなかつたのではなからうか。男神なるの故に女神の誓約を破棄しても罪罰を与へられないといふことも、儒家思想の誓約には見られないことであるが、儒家思想の男尊女卑の思想とは幾分關係がありさうである。このことについては別に詳論する。

さて古事記に見える誓約は、すべてこれが不履行破棄に対して罪罰が設けられてなかつたかといふに、さうではない。古事記の中巻・下巻の人の皇の巻になつて来ると、神代の巻とは少し違つた形の誓約が見られる。

神功皇后が朝鮮から歸られた時、香坂王・忍熊王の二兄弟が皇后に謀反してうけひ狩をしたことがある。⁽⁶⁷⁾その結果、よい獣が得られなかつたばかりか、香坂王は怒猪に食ひ殺されてしまった。これは負者に対して罪罰が靦面に加へられたものである。といふのはかうである。凡そ神に対して自分の行為が成功するか否かを示してくれと願ふからには、その当人にとっては当為の正しい行為と考へてゐて、神はきつと自分の行為に味方してくれるに違ひない、若し自分の行為が不当不正なものならどんな神罰でもうけますとの神への祈誓であつた筈である。この場合、悪神を予想して、また自分の行為を不当不正のものも自信して、祈誓するといふことはない筈である。その祈誓の結果、神の審判は下され、汝の祈誓は道ならぬものだといふので、さうした道ならぬ祈誓をする奴には、かうした神罰があるぞと、神の罪罰が下されたわけである。この説話は誓約に対して罪罰が準備されてゐるといふばかりではなく、現実になされた例である。

秋山之下氷壯夫が伊豆志袁登売命を得んとしたが駄目であつた。そこで弟の春山之霞壯夫に対して、「吾は伊豆志袁登売命を得んとして失敗したが、汝は売神を得ることが出来るか」といひ、弟は「いと易いことだ」と答へ、うけひが成立した。⁽⁶⁸⁾うけひなるの故に、そこに罪罰が準備されなければならぬ。その罪罰として、弟が成功すれば、兄は上下の衣服を避り、身の高を量つて、甕に酒を醸し、亦山河の物を悉く備へ設けてかけものにしよう、と約束したが、兄がさういへば弟も亦不成功の場合は同様のものがかけられてゐたことが、ここでは文句の上で省略されてゐると

考へてよいと思ふ。この賭物は誓約不履行の場合の一種の罪罰として明示されたものである。春山之霞壯夫は、母に相談して布遲葛で衣裳を作つて貰ひ、それを着込んで売神の家に行く。藤花を飾つた美しい弓矢を売神の家の厠にかけて置く。売神厠に行き、その弓矢を持つて室に入る。その後から全身藤花につつまれた春山之霞壯夫がしのび込む。かうして二人の結婚が成立して、一子を生む。ところが兄は弟に約束の賭物を送らない。弟は誓約を完全に履行したが、兄は誓約を破棄して履行しない。兄には神罰が下された。祖神は、弟をして伊豆志河の河原の節竹を取り、八目之荒籠を作り、河の石を取り塩に合せて竹の葉に裹み、この竹葉の青むが如く、青み萎め、またこの塩の盈ち乾るが如く、盈ち乾よ、またこの石の沈むが如く沈み臥せ、と詛呪を唱へてかまどの上に置かしめた。果して兄はこの詛呪によつて、青み萎み病み枯れた。泣いて祖神に請うて、やつと詛呪をもとに返して貰ふことによつて、もとのやうに回復したとある。これも亦誓約不履行に対する罪罰の觀面であることを示した説話である。

履中天皇の時、御弟の墨江中王が謀反した。天皇は御弟の水齒別命をしてこの反乱を治めさせた。水齒別命は、墨江中王の近侍の曾婆訶理を欺いて、主人を殺させた。⁽⁶⁹⁾この話には二つの誓約がなされてゐる。第一は、水齒別命は墨江中王の弟ではあるが、兄のやうに天皇に謀反する意思はないといふことを天皇に誓つてゐる。天皇が「吾は汝を墨江中王と同じ心であらうと疑はしいので面会はしないぞ」といはれたのに対して、水齒別命は「私は穢邪の心はもちません。勿論墨江中王と同じ心ではありません」と答へてゐる。「それなら、これから還つて墨江中王を殺してやつて来い、その時には面談しよう」といはれた。ここに天皇と水齒別命との誓約があり、若し水齒別命が、この誓約に違背すれば、面談はしてくれないといふ罪罰が裏にかくされてゐる。しかるにこの際、水齒別命に穢邪の心がないといふことが証明され、天皇の疑心が不当であつたといふことが証明されても、天皇には別に不信の罪罰が加へられるといふやうな裏の意も見えない。この誓約は、古事記の神代の巻の誓約と全く同一趣向に出来てゐる。次に水齒別命は、墨江中王の側近者である曾婆訶理を欺いて「若し汝が吾が言に従へば、吾は天皇となり、汝を大臣となし天下を治めしめようと思ふかどうか」といひ、曾婆訶理が喜ぶと水齒別命はさらに、「然らば、汝は王を殺してこい」と命ぜられた。ここにも誓約がなされてゐて、曾婆訶理は自分の主人を殺すといふことを誓約させられ、その誓約履行の賞として、大臣にしてくれるといふのである。欺かれたとは知らない曾婆訶理は、主人の墨江中王を殺した。水齒別命は天皇との誓約はこれで果したが、さて曾婆訶理との誓約を如何に処置すべきか、かりにも伴りにも大臣にしてやると言つた限り、さすがに信を破ることは出来ない。さりとて自分の主人を殺すほど、これほど不義なこともない。そこで水齒別

命は一策を案じた。大阪の山口といふところに仮宮を作り豊樂をさせ、曾婆訶理に大臣の位を賜ひ、百官をして拜せしめ、さて酒宴を催し、顔のかくれる程の大鏡で酒をくみかはし、曾婆訶理がその大杯を傾けてゐるとき、席の下にかくしてあつた劔を取りだし、水齒別命は曾婆訶理の頸を斬つた。ここに誓約を真面目に履行した曾婆訶理が、そのことのために殺されたといふのは、誓約不履行による罪罰とは全然別個のものであつて、ここでは問題にしない。仮りにも大臣になつたことは、誓約履行に対する賞功である。この場合曾婆訶理が、誓約不履行の場合の罪罰は、誓約の文面では見られない。この誓約も亦古事記の神代の巻のものに似てゐるといへよう。

雄略天皇が美和川で衣洗ふ童女を見て「汝嫁かずてあれ、そのうちに召し出して結婚してやるから」と申された。⁽⁷⁰⁾童女名は赤猪子といひ、天皇の召を待つこと多年、已に八十歳となつた。赤猪子は、せめて長年待つてゐたといふ誠志を天子につたへたいと思つて、百取の机代物を持つて参内した。天皇は事情を知つていたく驚かれ、「吾は既に先の事を忘れてゐた。然るに汝は志を堅うして召を待つて徒に身のさをかりを過したことは、いとほしい」と申されました。どんなに志操は堅くても八十歳にもなつた老女では、結婚の相手にはなれまい、と天皇は赤猪子に歌を賜はつた。

御諸の蔽白櫃が本白櫃が本ゆゆしきかも櫃白原処女

引田の若栗栖原若く間に率寝てましもの老いにけるかも

これはまさしく婚姻予約不履行に當る誓約破棄の一例である。積極的に破棄はしなかつたが、婚姻といふ女子にとつては人生の最も重大な事件を、予約しながら忘れてゐたといつてはすまされまい。婚姻予約不履行のために、あたら青春を無為にした慰籍料が、右の短歌二首といふことになるのである。

以上四つの誓約について整理してみると、香坂王の場合は為すべからざる誓約をなしたことに對する神からの罪罰であつて、換言すれば為すべき誓約をなさなかつたといふことになり、一種の誓約不履行に對する罪罰が加へられたものであり、秋山之下氷壯夫の場合は、誓約不履行に對する罪罰が明示されており、さらにこの誓約は双務的であるやうに思はれる。水齒別命の場合は、曾婆訶理に對する賞功は明示され、天皇に對する誓約には罪罰が明示されてはゐないが、直ぐその裏からくみ取ることが出来る。赤猪子の場合は、全く神代の巻の誓約と類似するものである。前三者の場合、第一、第二話は尚書に出てゐるAに、第三話はBに類似するところがあると思はれる。ただ尚書に出てゐる八誥六誓は、天子と諸侯がその誓約の中心であるが、古事記のこの場合について考へてみるに、秋山之下氷壯夫の場合は對等の資格をもつた双務的な誓約であり、第一話

と第二話は誓約の中心が天子とは反対の側にあつて、尚書の誓約とは多少趣を異にしてゐる。中国に於いては、天子であつても、否天子なるの故に、誓約違背に対する罪罰が重く課せられてゐるのであるが、古事記の場合は天子と反対側にあるの故に、否天子と相對する側にあるの故を以て、誓約違背の罪罰が加えられることになつてゐると見るべきではなからうか。神聖なる誓約に對す違背不履行に罪罰が加へらるべきものだといふ觀念は、古事記の撰述者も儒家と相似た考へを以つてゐたかのやうであるが、實際個々の誓約に罪罰事項が如何に適用されるかといふことになると、中国と日本とは著しい相違のあることが知られるであらう。ただ秋山之下氷壯夫の誓約の場合は、極めて定型的なもので、まさに中国の儒家の考へ方と共通するものであると思ふ。

相違するところはそれとして、さて類似してゐるところは、單に偶然の類似であらうか、或は一方が他に影響を及ぼし、他が一方を模倣したものであらうか。そのところの断定は容易であり、元來うけひは、極めて自然發生的のものであつて、しかも誓約が不履行になつたり、或は一方が破棄したりした場合、他方がそれに悪感情をもち、これを憎むといふことは、極めて自然な人情である。うそ即ち不信に對して憤慨することは、人間が愛情をもつことと同じように自然發生的なものである。従つて誓約違背不履行に罪罰が課せられるといふことも、深い思索の結果生れてくるといふのではなくて、容易に考へられることである。故に古事記の宇氣比と儒家の誓約の本質的な内容に至つては、交渉や影響の有無は、頗る想定し難いことである。ただその誓約や罪罰の形式に對しては、いくらか明白に交渉影響を見出すことが出来るであらう。

中国に於ても、詛呪ともなればその形式がはつきりしてゐるが、尚書に見えるやうな誓約の場合は、その形式ははつきりしてゐない。それでも罪罰事項を明示するといふだけは、はつきりしたものが多し。古事記の場合は、愈々その形式がはつきりしてゐない。ただ誓約の内容があるだけであるといつてもよい程である。宇氣比は、後世の解釈の上では神聖なものであるとされてゐるが、形式の上では神前でどうかうするとか、神に誓ふとかいふやうなことは記録されてゐない。古事記の場合、強ひて形式として見ることが出来るものは、秋山之下氷壯夫や水齒別命の場合、罪罰と賞功事項が明示されてゐることぐらゐである。これは一種の形式であつて、この形式は、古事記の神代の巻ではなかつたところのもの、これは中国の尚書の誓約形式と相通ずるところである。しかるにただこれだけでもつて、直ちに尚書の誓約からの影響であると斷ずることは困難である。天地神明に誓ふとか、罪罰事項が明示されるとかいふ、所謂中国式の誓約形式は、次の日本書紀をまたなければ、古事記ではまだはつきりとはいはれないことである。

これを要するに古事記の字氣比では、その人皇の巻に於て、いくらか中国の儒家の誓約と類似したものが見かけられるが、全体から見れば、自然発生的のものが発展した形迹が強くて、儒家の誓約と深い関係交渉のもとにつくられたものであるといふことは出来ないと思ふ。

- (1) 古事記・上神代卷
- (2) 日本書紀・卷一
- (3) 古事記上・神代卷
- (4) 同上
- (5) 同上
- (6) 同上
- (7) 同上
- (8) 同上
- (9) 日本書紀・卷二
- (10) 日本書紀・卷二
- (11) 古事記上・神代卷
- (12) 同上
- (13) 同上
- (14) 礼記・曲礼下 諸侯未及期相見曰遇、相見於卻地曰會、諸侯使大夫問於諸侯曰聘、約信曰誓、泣牲曰盟
- (15) 礼記・曲礼下・鄭注 坎用牲、臨而讀其盟書
- (16) 左伝・襄公二十六年 歃用牲、加書徵之……大子……既与楚客盟矣
- (17) 左伝・僖公二十五年 秦人過析、……以圉商密……背坎血加書、偽与子儀子邲盟者
- (18) 左伝・隱公七年 十二月、陳五父如鄭蒞盟、壬申及鄭伯盟、歃如忘。疏云、似臨歃而忘其盟載之辭、言不精也、……策祝史讀以告神、非歃者自誦之
- (19) 左伝・襄公九年 曰自今日既盟之後、鄭国而不唯晉命是聽、而或有異志者、有如此盟、公子駢(子駟)趨進曰、天禍鄭国、使介居二大国之間、大国不加聽音、而乱以要之、使其鬼神不獲歃其禮

古事記と儒家を主とした中國思想の關係交渉について(その一)

- (20) 周礼・司盟・鄭注 盟者書其辭於策、殺牲取血、坎其牲、加書於上、而埋之
- (21) 左伝・經・隱公元年・三月・孔棘達疏、諸侯者必割牛耳、取其血歃之以盟、敦以盛血、槃以盛耳、將歃則戎右執其器、為衆陳其載辭……司盟之官乃北面談其載書、以告日月山川之神、既告乃尊卑以次歃、戎右伝敦血以授当歃者、令含其血、既嚼乃坎其牲、加書於上而埋之、此則天子會諸侯、使諸侯聚盟之礼也
- (22) 礼記・曲礼 孔棘達疏云、許慎說、天子諸侯以牛豕、大夫以犬、庶人以雞、又云、毛詩說、君以豕、臣以犬、民以雞云々
- (23) 公羊伝・桓公三年 夏齊侯衛侯胥命于蒲、伝、胥命者何、相命也何言乎相命、近正也、此其為近正奈何、古者不盟、結言而退
- (24) 穀梁伝・隱公八年夏七月 諸誓不及五帝、盟詛不及三王
- (25) 左伝・隱元年三月 疏云、若有背違、欲命神加殃咎、使如此牲也
- (26) 啓与有扈、戰于甘之野、作甘誓
- (27) 弗用命、戮于社、予則孥戮汝
- (28) 用命、賞于祖
- (29) 伊尹相湯伐桀、升自陲、遂与桀戰于鳴条之野、作湯誓
- (30) 爾尚輔予一人、致天之罰、予其大賚汝、爾無不信、朕不食言
- (31) 爾不從誓言、予則孥戮汝、罔有攸赦
- (32) 成湯放桀于南巢、惟有慙德、曰予恐來世以台為口實、仲虺乃作誥
- (33) 嗚呼慎厥終、惟其始、殖有禮、覆昏暴、欽崇天道、永保天命
- (34) 湯既黜夏命、復歸于亳、作湯誥
- (35) 爾有善、朕弗敢蔽、罪当朕躬、弗敢自赦、惟簡在上帝之心、其爾万方有罪、在予一人、予一人有罪、無以爾万方

- (36) (4) 惟十有一年、武王伐殷、一月戊午、師渡孟津、作泰誓三篇
(口) 惟戊午、王次于河朔、群后以師畢會
- (37) 予克受、非予武、惟朕文考無罪、受克予、非朕文考有罪、惟予小子無良
- (38) 武王戎車三百兩、虎賁三百人、与受戰于牧野、作牧誓
- (39) 爾所弗勗、其于爾躬、有戮
- (40) 武王崩、三監及淮夷叛、周公相成王、將黜殷、作大誥
- (41) 予永念曰、天惟衷殷、若穢夫、予曷敢不終朕畝、天亦惟休于前寧人、予曷其極卜、敢弗于從、率寧人、有指疆土、矧今卜并吉、肆朕誕以爾東征、天命不僭、卜陳惟若茲
- (42) 成王既伐管叔蔡叔、以殷余民、封康叔、作康誥、酒誥、梓材
- (43) 王曰、嗚呼封、汝念哉、今治民、將在祗適乃文考、紹聞、衣德言往敷求于殷先哲王、用保乂民、汝丕遠、惟商考成人、宅心知訓、別求聞由古先哲王、用康保民、弘于天、若德裕乃身、不墜在王命
- (44) 王曰、嗚呼、肆汝小子封、惟命不于常、汝念哉、無我殄、享明乃服命、高乃聽、用康乂民、王若曰、往哉、封、勿替教典、聽朕告汝、乃以殷民世享
- (45) 又惟殷之迪諸臣惟工、乃湏于酒、勿庸殺之、姑惟教之、有斯明享、乃不用我教辭、惟我一人弗恤、弗鑑乃事、時同于殺
- (46) 成王在豐、欲宅洛邑、使召公先相宅、作召誥
- (47) 我不可不監于有夏、亦不可不監于有殷
- (48) 我非敢勤、惟恭奉幣、用供王能祈天永命
- (49) 召公既相宅、周公往、經營成周、使來告卜
- (50) 厥若彝、及撫事如予、惟以在周工、往新邑、休嚮即有僚、明作有功、懋大成裕、汝永有辟
- (51) 乃惟孺子、頌朕不暇、聽朕教汝于棐民彝、汝乃是不覆、乃時惟不永哉
- (52) 康王既尸天子、遂誥諸侯、作康王之誥
- (53) 惟新陟王、畢協賞罰、載定厥功、用敷遺後人休、今王敬之哉
- (54) 張皇六師、無壞我高祖寡命
- (55) 魯侯伯禽、宅曲阜、徐夷並興、東郊不開、作費誓
- (56) 杜乃獲、斂乃狎、無敢傷牯、牯之傷、汝則有常刑
- (57) 馬牛其風、臣妾迪逃、勿敢越逐、祗復之、我商賚汝、乃越逐不復、汝有常刑
- (58) 竊馬牛、誘惑臣妾、汝則有常刑
- (59) 峙乃糗糧、無敢不逮、汝則有大刑
- (60) 無敢不供、汝則有無余刑非殺
- (61) 魯人三郊三遂峙乃芻蕘、無敢不多、汝則有大刑
- (62) 秦穆公伐鄭、晉襄公、帥師敗諸緡、還歸作秦誓
- (63) 史記・夏本紀
- (64) 同上
- (65) (1) 日本書紀・繼體天皇、七年夏六月、百濟……貢五經博士段楊爾
(口) 同上 十年秋九月、百濟……別貢五經博士漢高安義、請代博士段楊一再、依請代
- (66) 同上、舒明天皇十五年二月、百濟……五經博士王柳貴代固德馬丁安……
- (67) 古事記・中卷、仲哀天皇
- (68) 古事記・中卷、応神天皇
- (69) 古事記・下卷、履中天皇
- (70) 古事記・下卷、雄略天皇

中国の相續繼承方法の影響

日本に最も古く伝来したと思はれる文献の中に見える中国の相續繼承の方法は、長男相続を原則とするものであつた。論語の公治長篇には「伯夷叔齊不念旧惡云々」といふ語が出てをり、述而篇にも微子篇にも伯夷叔齊に關する話が出てゐる。これらの章を読んだものは、伯夷叔齊の何人なるかを知り、そこから中国の殷末周初の相續繼承の方法の原則が、自然に教へられたであらう。なほ論語の泰伯篇には「子曰、泰伯其可謂至德也已矣、三以天下讓、民無得而稱焉」といふ語もあり、ここからも中国では当時、長男相続が一般普通の道であつたことや、兄弟相伝といふ繼承法もあつたことが教へられる。史記を見れば、列伝の中に伯夷叔齊の事情はつきり出てゐるし、また周本紀には泰伯の事蹟もより明かに出てゐる。なほ史記の仮本紀によれば、殷代の兄弟相伝の相続法を明かに知ることが出来る。儒家の文獻の中でも、太古の伝説時代には、父子の血縁關係によらない禪讓法といふ繼承法もあつたが、中国が宗法社会になつては、儒家は長男相続を醇風美俗と認めてこれを原則とし、末子相続や兄弟相伝などの相続法は世道人情に背するものと考へてゐた。殷代に於て兄弟相伝が行はれたり、更に古代に於て禪讓法が行はれたりしたことは、事実として儒家はこれを認めてゐるのであるが、それは当時の宗法社会に於てもなほ行はるべき正しい相続法であると考へてゐなかつた。

かうした中国の相續繼承法、殊に儒家的な風習が、日本の古代社会の相續繼承法と何か關係交渉があるのか、若しありとすればそれはどんなであるのか、古事記を中心として考察してみようとするのが、本章の目的である。

古事記によつて、神代の相續繼承法を見るに、相續繼承上で問題になる神々のうちで、天照大御神だけが唯一の女神であつて、他はすべて男神である。これによると日本では、母系時代といふのは、神話伝説の上に出て来ないやうである。これは古事記の撰述者が、故意に削除して記録しなかつたか、それともさういふ神話伝説はもともと無かつたのか、その辺はつきりしない。少くとも日本の神代に於て相續繼承上で問題となるのは、男系の男子ばかりである。男系の男子が相續繼承するについては、兄弟相伝とか、末子相続とか、長男相続とか、或は長男末子にかかはらず兄弟中の一人がその時々⁽¹⁾の事情に應じて選ばれるとか、いろいろあつた筈である。

天照大御神から神沼河車命に至る間に、どんな相續繼承法が行はれて来たか、古事記ではただその事実を記録するだけで、それに対する説明は

完全には加へてゐない。⁽²⁾ 日子番能邇邇芸命も火遠理命も神倭伊波礼毘古命も神沼河耳命も二男三男四男五男であつて、しかも何れも末子である。この点から見ると、末子相続が相続繼承法の原則であつたかのやうにも考へられる。天津日高日子波限建鵜葺草葺不合命は火遠理命の唯一の男子であるから相続上では問題にならない。また天照大御神の相続繼承者と見られる正勝吾勝勝連日天忍穗耳命は、五男子の長子であるから、ここでは正しく長子相続法が行はれてゐるやうに見えるが、抑々この天照大御神の五男子は、建連須佐之男命が天照大御神と宇氣比して作り出したもので、その後の神々とは親子關係の成りたちが聯か違つてゐる。故にこの正勝吾勝勝連日天忍穗耳命の相続繼承を以て神代の相続繼承の原則と考へることは温当でない。これを除外すれば、神代では兄弟相伝の例は一も見られず、末子相続の場合が圧倒的に多いのである。しかしてこの場合、末子が当然相続繼承すべきものとのきまりであつたのか、それともこれ等の末子が個々の場合に相続繼承するのに最もよい条件を具備していたがためにさうなつたのか、兎に角その理由のいかんにかかはらず、末子が相続してゐるといふ事實は明かに述べてある。故にただ古事記に記録された形の上から、末子相続の様相を示してゐるといふことがいはれる。

かうした神代とこれに近い天皇との相続繼承の形は、中國の儒家の醇風美俗と認めてゐた相続繼承の方法とは、全然無關係のものであると思はれる。といふ意は、神代の神話を、古事記撰述者たちがまとめるに際して、中國の儒家的な繼承法を少しも考慮することなしに、在來のままに記録して、潤色するところがなかつたであらうと思はれる。

師木津日子玉手見命から大軻和氣命に至る十三代の天皇について考へて見るに長男で相続繼承したものは、御真津日子訶惠去泥命と大倭根日子日子国玖琉命と帶中津日子命との三人で、師木津日子玉手見命は兄弟がないから問題外とし、他の九人は何れも次男以下である。⁽³⁾ しかしてこの九人については、大倭帶日子押人命と大倭根日子賦斗邇命と大軻和氣命の三人が末子であつて、他の六人が末子ではないところから見ると、この時代には最早や前代の末子相続といふ形はすたれてゐたと思はれる。しかれば如何にして繼承者が決められたか、その原則をはつきり述べてはなからうが、恐らくその時々事情に応じて、兄弟中の最も適當と思われる知能とか能力とかを具備した有力者が選ばれて相続繼承したのではなからうか。しかしてその時々事情も古事記の記録でははつきりせず、また如何なる条件を具備することによつて選ばれて相続繼承者となつたかも明かでない場合が多い。さうした個々の事情や条件の如何はさて置き、要するにこの間の相続繼承者は、長男相続でもなく、また末子相続でもなく、勿論女子は除外されてゐたこと、かうした点は明かにいへると思ふ。しかも数名、十数名等の同列の男子の兄弟の中から、割合に長男に近いも

の、三男四男等が多く選ばれてゐて、末子に近いものは選ばれてゐない。

后に嫡と否との別のあつたことは、既に神倭伊波礼毘古天皇の場合に示されてゐて、この天皇は日向にゐて末代天皇にならぬ前に阿比良比売といふ后があつて多芸志美美命、岐須美美命といふ二子まであつたが、更に大后即ち嫡后とする美人を求めて伊須氣余理比売を求められたとある。かやうに后に嫡否の別があれば、子供にも亦嫡出子庶子の別があり、嫡出子が年齢の如何にかかはらぬ庶子より重んぜられ、殊に相続継承に關しては先順位にあるといふのが一般に云へられることであり、後世ではこのことはよりはつきりしてきたのであるが、古事記では后に嫡否の別を明瞭にしてない場合が多く、事実上嫡否の別はあつたとしても、相続継承の場合、古事記の撰述者は、この嫡出子庶子に余り拘泥してゐないやうに記述の上から考へられる。

この時代にあつては、前の神代及びこれに近い時代と違つて、兄弟中では比較的高齡の有力者が、實質的な意味で重要視されたのであらう。幼弱者では、家や部族の統制に役立たなかつた程、次第に家や社会が進化し複雑化して來てゐたであらう。さうした現実の對社会的・對家族的な要求から、兄弟中の比較的高齡の有力者が相続継承権をもつたものであらう。しかるに未だ長子相続といふやうな確定した形式への自覺には到達してゐなかつたであらう。勿論當時の实社会へは、未だ中国の儒家的な思想の影響は見られなかつたことではあるし、また古事記の撰述者たちも、中国の儒家的思想を基準として、當時の相続継承問題の史実や説話を潤色しようとはしなかつたであらう。

大雀命から豊御氣炊屋比売命までの十七代の天皇の相続継承の狀態は、前時代や前々時代の様相と聯か相違するところがあるかに見える。先づ大雀命の場合であるが、この命は大軻和氣命の第四子となつてゐるが、父天皇は異母弟の宇遲能和紀郎子をして相継承せしめんとし、兄なる大雀命と大山守命に無理強ひに承認させようとした話がある。⁽⁶⁾大雀命はこの父天皇の意を迎へる氣であつたが、天山守命は内心では父天皇の意に従はなかつた。間もなく父天皇の崩後、大山守命は宇遲能和紀郎子を殺して自ら相継承しようとして、却つて宇遲能和紀郎子のために謀殺された。⁽⁷⁾大山守命を殺した宇遲能和紀郎子は、自ら相継承しようとするのではなく、大雀命の相継承を願つて自殺した。⁽⁸⁾

前の時代からの考へ方によれば、大軻和氣命の後には、大山守命が大雀命かが相継承するのが順当であつて、まだ弱年の宇遲能和紀郎子に相継承させることは、従来の慣例を破ることになる。そこに大軻和氣命の苦心があつた。大山守命が不満不服の意を抱いたのも、必ずしも當時の道理に反するものではなかつた。却つて純情一徹の性格さへうかがはれる。大雀命が父の意を迎へられたことについては、非常な賢明さがみられ

る。この賢明さは、やがて自らの相続繼承へと脈々と連つて行く道でもあつたし、またこの天皇の終生を通して常に見られる賢明さでもあつたのである。宇遲能和紀郎子が、兄なる大山守命を謀殺したことは、いささか短慮ではあるが、これもまた純情な一面はうかがはれる。この純情はやがて自らの相続繼承から離脱して行く道に連なるものでもあつた。兄大山守命を謀殺する程の知謀と実力をもつてゐれば、相続繼承者として、家や社会に対して、成立し得る一応の条件を具備してゐるといへる。しかし年長者をさし措いての年少者の相続繼承は、神代以来極めて一般普通のこととして、しかもその実力を有する場合は勿論のこと、行はれて来たことは、幼少時代からの學問の上からも十分承知してゐたことであらう。それなのに、なほ兄の大雀命に相続繼承権を譲らうとして、終に自ら身を殺すに至つたことは、独り彼の純情な性格からばかりではなくて、更に深い根柢信念があつたがためであらう。それはとりもなほさず、彼が幼少の頃から阿知去師や和通去師について、中國の古典を学び、儒家の醇風美俗とする相続繼承の思想に触れて、深く感ずるところがあつたがためであらう。

大雀命の後には、大江之伊邪本和氣命が、済々たる弟たちに先立つて、長男として相続繼承したのは、長男相続が日本にも確定してくる過程であると見られよう。ところが伊邪本和氣命の後には子に伝へないで、弟の瓊之水齒別命へ伝へ、更に弟の男淺津間若子宿福命へと、都合兄弟三人が順次に相伝へてゐる。かやうに兄弟が相続繼承した例は、前の時代にも前々の時代にも、かつて無いことである。大江之伊邪本別命にも、また瓊之水齒別命にも男子が無かつたとすれば、弟への相伝も己むを得ない自然のことと考へられるが、上の二人の天皇には各男子がありながら、弟に相伝へたといふのは、今までの例を破つて、まるで前例のない相続繼承をさせたことになるので、それにはそれ相当の理由がなければならなかつた筈である。たしかに理由はあつたであらうが、それは古事記の上にも日本書紀の上にもはつきりとは出てゐない。この場合の兄弟相伝に、どんな然るべき理由があつたとしても、なほその上に中国にかうした兄弟相伝の例があつて、それを知つてゐたとすれば、当事者は安んじてこの兄弟相伝を行ふことが出来たであらう。果してかうした兄弟相伝の実例は、史記の仮本紀に明示するところである。⁽⁹⁾

この大江之伊邪本和氣命より以前には、兄弟相伝の相続繼承は行はれるべく不可能な状態にあつたかといふに、条件としては必ずしもさうではない。一々例示するまでもなく、神代の場合でも、また神倭伊波礼毘古命以下大雀命に至る十数代の場合に於いても、兄弟相伝をしようとするれば、十分出来るだけの条件は具備されてゐた。しかるに、かつて兄弟相伝の相続繼承が行はれたことがなく、大江之伊邪本和氣命に至つて、始めてこのことが行はれることになり、しかもそれは丁度時あたかも中国から兄弟相伝の相続繼承法のモデルが伝来して聞のない時分であつたとなれ

ば、そこに彼の此への影響といふことが考へられても不自然ではなからう。

男浅津間若子宿禰命の後にも穴穗命と大長谷命が兄弟で相統繼承してゐる。この相統繼承にも大分問題がからまつてゐる。男浅津間若子宿禰命の後には、儒家風の考へ方によれば、長男である木梨之輕王が当然相統繼承すべき筈であつた。まさしく木梨之輕王は皇太子になつてゐた。しかるに父男浅津間若子宿禰命の崩後、木梨之輕王がまだ即位しない間に、同母妹の輕大郎女に奸けてゐるといふ不祥事件が公にされた。そこで百官群臣は木梨之輕王に背いて、弟の穴穗命についた。木梨之輕王は大前小前宿禰大臣の家によつて武備をととのへ穴穗命と一戦を交へようといふ形勢を示したが、大前小前宿禰大臣が中に立つて、戦には至らず、結局木梨之輕王は伊余の道後に流され、自殺して終つた。⁽¹⁰⁾そこで穴穗命が父男浅津間若子宿禰命の後を相統繼承したのである。ここでも長男相統といふ原則は、特殊な事情のために破られたにしても、一応守られてゐたことが知られる。

木梨之輕王は異常性格のもち主であつたと思はれるが、弟の穴穗命もまた異常性格のもち主であつたらしい。穴穗命は即位して天皇になつてから後、叔父の波多毘能大郎子を殺し、勿論事情はあつたのであるが、この叔父の嫡妻長田太郎女を先夫の子目弱王と共にひき取り皇后とした。この天皇は皇后と神牀に昼寝しての睦言に目弱王の将来を恐れ語つてゐるのが、目弱王の耳に入り、わづか七歳の目弱王に寝首をかかれて殺されてしまつた。⁽¹²⁾

穴穗命天皇の後を継いだのは弟の大長谷命であるが、この天皇も亦幾分異常性格者であつたらしい。日本書紀によると、大長谷命が従姉妹に当る瑞齒別天皇の女等に求婚したとき、皇女等は大長谷命を評して、暴強にして儻忽怒起し、朝に見ゆる者も夕には殺され、夕に見ゆる者も朝には殺さる。今妾等は顔も美しくはなく、また性情も拙く、威儀言語の如きはとても彼の意にかなはないので、どうして親愛されようか、この故に命を奉ずることは出来ません、といったとある。これはたしかに大長谷命の性格の一面を物語るものであらう。

男浅津間若子宿禰命は、三子ともに如上のやうに異常性格のもち主であつたらしいが、それは別のこととして、兄弟が順次に相統繼承したについて、代に既にその例が開かれてゐたことであるし、それはかつて中国に於いて殷代には屢々行はれた例のあつたことが知らされてゐたとすれば、彼等は安んじて何等の疑懼もなしに、この道をふむことが出来たのであると思ふ。

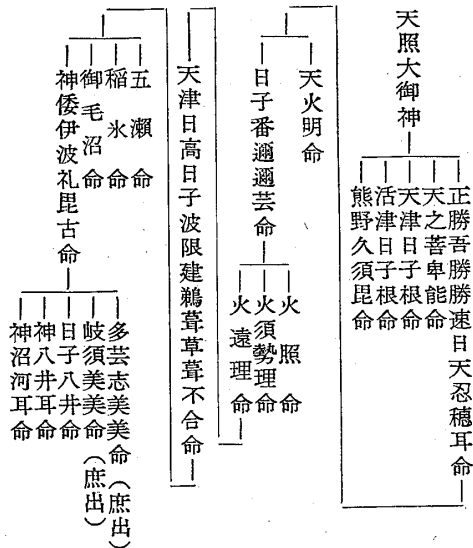
大長谷命の後には白髮命が長男であつて相統繼承してゐる。⁽¹³⁾この白髮天皇は后もなく子もなくて崩ぜられたので、大江之伊邪本和氣天皇の御孫

である意富邪命と袁祁命とが兄弟で相伝繼承されることになった。もつともこの場合は、兄先で弟後といふ順ではなくて、弟の袁祁命が先づ相続し、御子がなかつたので兄の意富邪命が相続繼承した。この意富邪天皇には二男五女の御子があつて、長男の小長谷若雀命が相続繼承されたのは、中国風の相続繼承の形式に従つて順当であつた。

袁本梯天皇に次して長男の広国押建金日命が相続繼承したことは、中国風に順当なことであつたが、この天皇は御子がなかつた。皇弟の建小広国押楯命が相続繼承されたことも亦順当である。嗣子がなくて弟が相続繼承するのは別に中国風に考へなくても自然の道であり、十分理由のあることと認められるが、この建小広国押楯命には立派な男子があつたにもかかはらず、弟の天国押波流岐広庭命が相続繼承されてゐる。この天国押波流岐広庭命の後にも、沼名倉太玉敷命と橘之豊日命と豊御食炊屋比売命の二兄一妹が相続いで繼承してゐる。

これを要するに、中国の古代の相続繼承法、殊に儒家的な風習や殷代のそれは、日本の神代やそれに次ぐ十数代の人皇の間には見られなかつたが、大雀命以後の相してゐるところがあるやうに、古事記を主とした記録の上では、考へられるのである。

(1) 天照大御神から神倭伊波礼昆古命までの系譜を古事記によつて示してみると左の通りである。



(2) 天照大御神が正勝吾勝勝速日天忍穗耳命に中国降下を命じた時、

正勝吾勝速日天忍穗耳命は、「私は降下の準備をしてゐる間に天邇岐志国邇岐志天津日高日子番能邇邇芸命といふ子が生れたからこの子を降下させて下さい」といつて、実はこの子の兄に天火明命があつたのに、兄については一言も触れてゐない。
火遠理命は塩盈珠・塩乾珠を以て兄の火照命をさんざん苦しめて、ついに自分の守護人としたとあるが、なほ火遠理命には火須勢理命といふ仲兄がある。この二人の關係はどうであつたか述べない。

神倭伊波礼昆古命の三兄の場合、次兄稻水命は此の国として海原に入り、三兄御毛沼命は波の穂を跳みて常世の国に渡られたとあるが、それらが何故に宗家相続をしないで他に出たかの理由は記されてゐない。長兄五瀬命と四弟神倭伊波礼昆古命は共に東征されたのが日本書紀によれば四十五歳の時となつてをり、古事記では年齢は記してない、溯つて十五歳の時に太子となつてゐる、これも古事記では不明。何故に長兄五瀬命が太子にならなかつた

かは、古事記では勿論日本書紀でも明かでない。

(3) 帶中津日子命は日本書紀などによると日本武尊の第二子となつてゐるので、さうするとこの場合長男相統繼承者は二人となる。

(4) 日本書紀によると大日本根子彦太瓊天皇も兄弟がなかつたので、さうすると本文の次男以下の九人が八人となる。

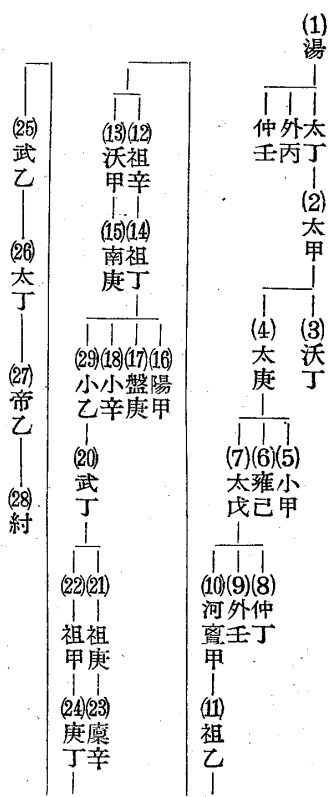
(5) 次男三男等の順序は、古事記の記録でははつきり出てこないものがあるので、さうした場合には日本書紀の記録とあはせ考へてみた。

(6) 於是、天皇間大山守与大雀命詔、汝等者、執愛兄子与弟子、(天皇所以發是問者、宇遲能能和紀郎子、有令治天下之心也、)爾大山守命、白愛兄子、次大雀命、知天皇所問賜之大御情而白、兄子者、既成人、是無愆、弟子者、未成人、是愛、爾天皇詔、佐邪岐阿芸之言、如我所思、即詔別者、大山守命為山海之政、大雀命執食國之政、以白賜、宇遲能能和紀郎子、所知天津日繼也、(古事記中卷、品陀和氣命の条)

(7) 古事記中卷、品陀和氣命の条

(8) 同上

(9) 殷の王室の系譜は次のやうになつてゐて、兄弟相伝のあとが明示されてゐる。



(10) 天皇崩之後、定木梨之輕太子所知日繼、未即位之間、奸其伊呂妹

古事記と儒家を主とした中國思想の關係交渉について(その二)

輕大郎女、而歌曰、阿志比紀能、夜麻陀袁豆久理、夜麻陀加美、斯多備袁和志勢、志多杼比爾、和賀登布伊毛袁、斯多那岐爾、和賀那久都麻袁、許存許會婆、夜須久波陀布礼、此者志良宜歌也、是以百官及天下人等、背輕太子而歸穴穗御子、爾輕太子畏而逃入大前小前宿禰大臣之家、而備作兵器、穴穗王子亦作兵器、於是穴穗御子與軍、圍大前小前宿禰之家、爾到其門時、零大氷雨……爾其大前小前宿禰、拳手打膝……我天皇之御子、於伊呂兄王無及兵、若及兵者、必入咲、僕捕以貢進、爾解兵退座、故大前小前宿禰、捕其輕太子、率參出以貢進、其太子被捕歌曰、阿麻陀年、加流乃袁登亮、伊多那加婆、比登斯理奴倍志、波佐能夜麻能、波斗能、斯多那岐爾那久……故其輕太子者、流於伊余湯也……又歌曰、許母理久能、波都勢能賀波能、賀美都勢爾、伊久比袁字知、斯毛都勢爾、麻久比袁字知、伊久比爾波、加賀美袁加氣、麻久比爾波、麻多麻多袁加氣、麻多麻那須、阿賀母布伊毛、加賀美那須、阿賀母布都麻、阿理登伊波婆許會爾、伊幣爾母由加米、久爾袁母斯怒波米、如此歌、即共自死、(古事記・下卷、男淺津間若子宿禰命の条)

(11) これを史実とすれば、日本書紀では大分様子が違つてゐるが、いま本文では古事記に従つてをく。

天皇為伊呂弟大長谷王子、而坂本臣等之祖根臣、遣大日下王之許、令詔者、汝命之妹若日下王、欲婚大長谷王子、故可貢、爾大日下王、四拜白之、若疑有如此大命故、不出外以置也、是恐、隨大命奉進、然言以白事其思先礼、即為其妹之礼物、令持押木之玉纓而貢獻、根臣即盜取其礼物之玉纓、讒大日下王曰、不受勅令、曰己妹乎、為等族之下席、而取橫刀之手上、而怒歟、故天皇大怒、殺大日下王、而取持來其王之嫡妻長田大郎女、為皇后、(古事記・下卷、穴穗命の条)

(12) 天皇坐神牀、而屋寢、爾語其后曰、汝有所思乎、答曰、被天皇之敦沢、何有所思、於是其大后之先子目弱王、是年七歲、是王、当

于其時、而遊其殿下、爾天皇不知其少王遊殿下、以詔大后言、吾恒有所思、何者、汝之子目弱王、成人之時、知吾殺其父王者、還為有邪心乎、於是所遊其殿下目弱王、聞取此言、便竊伺天皇之御寢、取其傍大刀、乃打斬其天皇之頸、逃入都夫良意富美之家也、

（古事記・下卷、穴穗命の条）

（13）

白髮命は古事記によれば大長谷命の長子で、しかも弟なく一妹あるのみであるが、日本書紀によれば大泊瀬幼武天皇の第三子となつてゐる。しかるに釈日本紀等によれば大泊瀬稚武天皇の長子で二人の弟があることになつてゐる故に釈日本紀等に従へば長子相続といふことがいはれる。若し日本書紀に従へば、白髮命は生れながらにして白髪で長じて人民を愛でられたといふ寛厚大度と靈異な出生とによつて相続継承者になつたのである。

（14）

日本書紀によると、意富邪天皇の御子は一男七女となつてゐるで、さうすると小長谷若雀命の相続継承は必ずしも長子相続といふことにはならぬ。日本書紀では小長谷若雀命の次が真稚皇女となつてゐるが、古事記では真若王となつて男子となつてゐる。小長谷若雀命の崩後御子が無くて品太天皇五世の孫である袁本杼命を近淡海国から迎へられて相続継承してゐるところから考へてみると、古事記の真若王は誤りで、日本書紀にあるやうに皇女であつたのが真実かも知れない。何となれば、若し皇弟があつたら、今まで皇弟が兄の後を継承することは屢々例が出来てゐるので、この場合でも真若王が相続継承すれば十分である筈で、特に当時の皇胤とは遠く離れた昔の天皇の五世の孫などを擁立する必要はなかつたであらう。